Irénikon

Éditorial «Unitatis Redintegratio» ● Triomphe de la violence dans la croix? Réflexions sur l'ambiguïté d'un théologoumène, par Anne-Marie Reijnen ● Antoine n'avait pas appris les lettres... Une allusion biblique (Jn, 7, 15)?, par Ugo Zanetti ● Le quarantième anniversaire de la promulgation du Décret sur l'œcuménisme «Unitatis Redintegratio», par Emmanuel Lanne ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie ● Livres reçus • Tables de l'année

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVII 4e trimestre 2004

Éditorial

Le 21 novembre 1964 restera à jamais une date mémorable dans l'histoire du rapprochement entre les Églises. Ce jour-là, les Pères de Vatican II approuvaient le décret conciliaire Unitatis redintegratio *(la restauration de l'unité) sur l'œcuménisme. L'Église catholique s'engageait ainsi, sans retour, dans l'obéissance «à cet appel divin et à cette grâce»* (UR § 1) *que fut «le désir de rétablir l'unité entre tous les disciples du Christ»* (ibid.). *Cet engagement changeait profondément la donne œcuménique, et inaugurait une participation active et fructueuse de notre Église à la recherche de l'unité. Le* Conseil pour l'unité des chrétiens *a inlassablement travaillé depuis quarante ans à la mise en œuvre de la volonté œcuménique de Vatican II, et il convient de lui rendre un vibrant hommage. Il a été appuyé en cela par la prière et la ferveur d'innombrables baptisés qui ont ressenti que la «division s'oppose ouvertement à la volonté du Christ»* (ibid.), *et sont allées à la rencontre de leurs sœurs et frères. Grande reste aussi l'importance de l'encyclique* Ut unum sint *du pape Jean-Paul II, publiée en 1995. Elle trace un programme.*

Tout cela nous remplit de gratitude et incite à l'action de grâces. Et pourtant, les sujets d'inquiétude œcuménique ne manquent pas. N'était-ce pas trop beau? Serait-ce une utopie, nécessaire mais irréaliste? Seul le Seigneur de l'Église a la réponse, et qui d'entre nous pourrait empêcher son Esprit de nous réserver encore quelques divines surprises?

Ces questions évoquent le «logo» du Conseil œcuménique des Églises: *un petit bateau, dont le mât est la croix, navigue sur des flots plutôt agités. Vers quelle destination? Ce symbole était présent dès avant la fondation officielle du COE en 1948. Il remonte cependant bien au-delà, aux premiers âges chrétiens. La barque rappelle les modestes origines des premiers apôtres, pêcheurs en mer de Tibériade; la croix*

figure le signe de notre salut par la mort et la résurrection du Christ; la barque de l'Église se dirige vers le Royaume au péril de la mer déchaînée de ce monde.

De ce symbole, la pensée se reporte presque spontanément à une scène de l'Évangile: la tempête sur le lac lors de la traversée vers l'autre rive (Jean 6, 16-21). Jésus se dérobe à une royauté de ce monde et se retire dans la solitude. Lorsque les disciples, la nuit, traversent la mer, un vent de tempête les surprend. Ils sont seuls, sans le Maître, en grand danger. Ne serait-ce pas ce qui arrive à notre barque œcuménique? Nous nous sentons en péril. Nous avons quitté la terre ferme de nos certitudes confessionnelles triomphantes, et nous pouvons même avoir l'impression que Jésus est loin. Pis encore, lorsque le Seigneur s'approche de la barque, nous sommes saisis de peur, nous ne reconnaissons pas sa visite, et c'est lui qui finalement doit nous rassembler en prononçant son nom divin: Je Suis. L'évangéliste Jean ne dit pas que le Maître est descendu dans la barque. Il suffit d'acquiescer à sa présence à bord pour que notre barque atteigne le rivage à l'endroit où Jésus nous avait dit de nous rendre. C'est là notre espérance. Elle porte notre prière et notre labeur pour l'unité de l'Église.

Triomphe de la violence dans la croix?
Réflexions sur l'ambiguïté d'un théologoumène*

I. Introduction: La Bible, source de violence ou ressource pour la non-violence?

Nous commémorons, le 11 novembre, la fin de la Grande Guerre. Ce conflit opposa des combattants issus de nations dites «chrétiennes»: l'Allemagne, la France et la Belgique; le Royaume-Uni...Cela signifie-t-il que le christianisme ne constitue pas un frein pour s'engager dans le conflit armé avec ses voisins? Ou bien cela démontre-t-il seulement l'incapacité de la religion chrétienne à réguler la vie des nations? On ne sait laquelle des deux hypothèses préférer.

Quoi qu'il en soit, les descendants de ceux qui s'affrontèrent dans la Grande Guerre sont aujourd'hui représentés dans le Conseil Œcuménique des Églises, fondé peu après la Seconde guerre mondiale. À son Assemblée de Harare, au Zimbabwe, il a été décidé d'inaugurer en 2001 un vaste travail de réflexion sur le thème de la violence: la Décennie «Vaincre la violence». L'objectif des organisateurs du présent colloque était d'avancer dans la compréhension du phénomène de la violence. Dans ma contribution, je ne me soucierai guère de théodicée, — «comment Dieu, pourtant tout-puissant, ne peut-il empêcher le malheur et le mal?». Il ne sera pas non plus question de la violence comme donnée omniprésente de la nature animale et humaine, — et donc de l'histoire; ni de formes particulières, telles que la violence de jeunes adultes défavorisés dans les banlieues de nos villes d'Europe.

* Conférence donnée à l'occasion du colloque «Comprendre la violence», organisé dans le cadre de la Décennie «Vaincre la violence», à Louvain-la-Neuve, le 11 novembre 2002.

Ce qui retiendra mon attention, c'est de comprendre *pourquoi* la foi ou la religion juive et chrétienne peuvent être génératrices de violence. C'est la critique récurrente faite par les contempteurs du monothéisme, mais il est malhonnête de n'y voir que de la malveillance. Il faut en convenir: le sacré et la violence, ces frères germains, vont souvent main dans la main et parfois ils se confondent, ainsi dans le *leitmotiv* de la «sainte colère» divine. Comment un Dieu jaloux n'aurait-il pas suscité des fidèles animés du feu sacré? Je me propose d'examiner en particulier ce sommet de violence religieuse qu'est le thème de la croix. Au fil des siècles, différentes «mises en intrigue» de la violence rédemptrice ont vu le jour au sein de l'Église.

Tout d'abord, une mise en garde. Il n'y a pas de réponse simple à la question de l'imbrication de la violence et du religieux. Les Écritures nous donnent à voir un monde sous l'emprise de la violence, notre monde; et elles portent elles-mêmes les traces de différentes manifestations de violence, parfois, — mais pas toujours, — corrigée dans des textes ultérieurs. Comme l'exégète André Wénin le fait remarquer: «Que serait ce livre qui parle de l'alliance entre Dieu et les humains s'il faisait l'impasse sur cette pénible constante de l'histoire qu'est la violence? Celle-ci n'est jamais aussi dangereuse que quand elle se cache. À la mettre en pleine lumière sans ambages et de tant de manières, la Bible n'oblige-t-elle pas à la regarder en face, jusque dans ses formes les plus subtiles ou les plus sournoises?»

Il n'en demeure pas moins vrai que certains textes bibliques nous semblent profondément choquants. À moins d'abandonner simplement la Bible, le travail de l'herméneutique du texte dit «sacré» est donc sans cesse à reprendre. Afin de mieux comprendre et d'agir en conséquence, car, comme le dit avec justesse Claude Geffré dans *Croire et Interpréter*: «l'herméneutique théologique [...] ne peut être uniquement une herméneutique du sens, c'est-à-dire une herméneutique qui cherche simplement à interpréter les textes et qui ne se préoccupe pas de ce que peut être la mise en pratique de la vérité manifestée pour transformer l'agir des hommes.»

Je me limite dans cette communication à la justification *théologique* de la violence. Voyons d'abord quelques exemples de tiraillements, dans les Écritures, entre l'interdiction de la violence et l'acceptation de la violence, voire l'incitation à passer à l'acte violent. Le sage observe qu'il existe «un temps pour tout et un temps pour chaque chose sous le ciel: [...] un temps pour planter et un temps pour arracher le plant, un temps pour tuer et un temps pour guérir [...], un temps pour déchirer et un temps pour coudre, un temps pour aimer et un temps pour haïr, un temps de guerre et un temps de paix». (Qo 3, 1-8) Peut-on en rester à cette observation?

De tout temps, les pacifistes croyants, juifs et chrétiens, ont pu se réclamer de la vision prophétique des temps messianiques. En ces jours, le Seigneur «sera juge entre les nations, l'arbitre de peuples nombreux; martelant leurs épées, ils en feront des socs, de leurs lances ils feront des serpes. On ne brandira plus l'épée, nation contre nation, on n'apprendra plus à se battre». Investir dans des moissonneuses plutôt que dans les missiles! Le prophète Michée (4, 3-4) reprenant l'oracle du premier Ésaie (2, 2-4) ajoute encore: «Ils demeureront chacun sous sa vigne et son figuier, et personne pour les troubler.» Dans la ville de Berlin, peu avant la chute du mur, un pasteur de ce qu'on appelait encore l'Allemagne de l'Est m'expliqua l'importance de cette parole biblique, entendue comme un mot d'ordre par les pacifistes. Ils portèrent cousue sur le revers du manteau une vignette avec les mots «*Schwerter zu Pflugscharen*», — de vos épées, forgez des socs. Les badges aussitôt repérés par les forces de l'ordre durent être enlevés. Mais les pacifistes continuaient à se reconnaître grâce à la tache plus claire à l'endroit où l'insigne s'était trouvé...

L'anecdote est émouvante, mais les choses ne sont jamais simples! Car une autre parole, tout aussi canonique, vient *renverser* les termes de la proposition et nous fait entendre le bruit des bottes: «Publiez ceci parmi les nations: sanctifiez-vous pour la guerre, stimulez les braves; qu'ils approchent, qu'ils montent, tous les guerriers. De vos socs, forgez

des épées; de vos serpes, forgez des lances; que celui qui est faible dise: "je suis un brave"» (Jl 4, 9-10).

On objectera qu'au moins dans le Nouveau Testament nous trouvons, en la personne de Jésus de Nazareth, le rejet pur et simple de la violence. N'est-ce pas là la différence, comme le voulait déjà Marcion, l'hérésiarque gnostique mort vers l'an 160, entre le Dieu des fourmis et le Père de Jésus-Christ? Or il n'en est rien. C'est avec raison que nous citons volontiers le texte dit du Sermon sur la montagne: «Heureux celles et ceux qui font œuvre de paix: ils seront appelés filles et fils de Dieu» (Mt 5, 9). Toutefois, dans d'autres contextes, nous rencontrons un Jésus, — apparemment aussi authentique, — facteur de troubles et divisions, qui affirme: «N'allez pas croire que je sois venu porter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive» (Matthieu 10, 34). D'ailleurs, toujours dans l'évangile selon Matthieu, en effet, nous entendons Jésus déclarer «Qui n'est pas avec moi est contre moi». Cette affirmation exigeante est moins connue que son inverse, «Celui qui n'est pas contre vous est pour vous» (Lc 9, 50).

II. Violence de l'homme, violence de Dieu

1. Un Dieu «jaloux»

Au printemps 1933, alors que l'Allemagne glissait vers la folie hitlérienne, un théologien luthérien âgé de 26 ans écrivait: «Il n'y a finalement que deux possibilités de rencontre avec le Christ: ou l'être humain doit mourir, ou l'être humain tue Jésus». L'intuition radicale de Dietrich Bonhoeffer s'inscrit bien sûr dans un contexte historique où les compromissions étaient légion. On y amalgamait la culture, le nationalisme et le christianisme afin de masquer la véritable nature du projet nazi, la mise à mort du Dieu de la Bible. Quoi qu'il en soit, la foi peut bel et bien être le lieu d'origine de graves violences. Je ne veux pas parler de

conflits armés entre nations où des arguments de type religieux ne sont guère que le cache-misère d'autres motivations, tel le besoin de s'assurer l'accès au pétrole. Plus troublante, à mon avis, est la violence engendrée par la notion même de sacré, ainsi dans les récits sur la pureté des objets cultuels. On se souvient du récit montrant des habitants de Beth-Shémesh frappés de mort par Dieu pour avoir seulement regardé l'Arche, de sorte qu'on finit par s'interroger: «Qui pourrait se tenir en présence du Seigneur, ce Dieu saint?» (1 S 6, 19-20). Un récit analogue, tablant sans doute sur une manière archaïque d'appréhender le divin, se trouve dans le Nouveau Testament: c'est l'histoire de la mort violente de deux bienfaiteurs de la première église, Ananias et Saphira. «Comment, dit l'apôtre Pierre à la femme, avez-vous pu vous mettre d'accord pour provoquer l'Esprit du Seigneur? Écoute: les pas de ceux qui viennent d'enterrer ton mari sont à la porte; ils vont t'emporter, toi aussi» (Ac 5, 9).

Mais ces manifestations d'un Dieu «jaloux», ainsi que la thématique de la suivance (*«Nachfolge»*, selon l'expression de Bonhoeffer) de Jésus-Christ qui entraîne forcément la division et parfois la violence, pâlissent à côté du motif du *sacrifice* d'un enfant par ou pour un Père. Le savant juif américain Jon Levenson a consacré un ouvrage à ce motif du (quasi) sacrifice, et la restitution miraculeuse d'un fils bien-aimé: Isaac tout d'abord, mais aussi Ismaël, Jacob, Joseph, et enfin Jésus. Nous songeons à la ligature d'Isaac par son père Abraham, où l'intention de sacrifier était manifeste, mais où le passage à l'acte fut empêché par l'intervention de l'ange du Seigneur. Or, comme le rappelle Levenson, très tôt dans l'Église des parallèles ont été élaborés pour interpréter la mort de Jésus de Nazareth comme étant préfigurée dans la ligature d'Isaac: Levenson considère que la «substitution d'Isaac et la naissance de l'Église» sont concomitantes.

Un récit moins connu n'a même pas conservé le nom de la victime sacrificielle: il s'agit de l'histoire de la fille de Jephté, à mes yeux un exemple classique de violence générée par la conviction religieuse. Le récit biblique insiste sur

le fait qu'elle était l'unique enfant de Jephté: le juge n'avait en dehors d'elle ni fils, ni fille. Or le père dit qu'il «a trop parlé devant le Seigneur, et il ne peut revenir en arrière» (Jg 11, 34-40). Ce qui nous frappe à la lecture de ce texte lacunaire est la souffrance et du père et de la fille. Frappant également, le consentement de la future victime, victime par ailleurs irréprochable, — on comparera la virginité de la fille de Jephté avec l'absence de péché en Jésus le Christ.

Examinons donc les données de la tradition chrétienne entourant la figure d'un Dieu Père souffrant, et de son Fils qui consent au sacrifice de sa vie sur la croix.

2. La croix et le triomphe de la violence

Nous nous sommes habitués à ce signe au point de ne plus guère l'apercevoir, dans un espace public par exemple. Le crucifix, — ou bien comme le veut la coutume réformée, une simple croix, sans le Crucifié, presqu'une abstraction, — souffre de son propre succès. Dans un monde saturé de références conventionnelles à la croix, elle en est devenue insignifiante. Mais que signifient à l'origine les deux morceaux de bois? Ne sont-elles pas le raccourci d'un scénario épouvantable, où Dieu demande, exige ou accepte la mort de son Fils bien aimé? Quand nous imaginons Dieu sous les traits d'un père abusif, certains pères abusifs se prendront pour Dieu. J'en ai fait l'expérience dans l'accompagnement des préparatifs du procès du pasteur András Pandy. Des entretiens longs et nombreux avec ses proches m'ont montré que ce père de famille se croyait investi par Dieu du pouvoir de décider de la vie et de la mort de ses enfants, ce qui le conduisit à la folie meurtrière.

Le Dieu à qui l'on impute la violence est à la source d'innombrables névroses religieuses chez ses serviteurs. Pour un magnifique exemple littéraire, on peut se reporter, dans l'œuvre de l'écrivain suisse romand Jacques Chessex, aux romans *La confession du Pasteur Burg* ou encore *L'Ogre*. L'ogre, c'est le père du protagoniste, Jean Calmet (J.C., comme Jésus-Christ...). Ce père autoritaire le hante, même

mort, et le fils est poursuivi par un cauchemar: «Et comme toujours dans ses rêves, le monstre le fixait du haut d'un tertre, ou d'une pente, ou d'un abîme, et soudain sa masse écrasait Jean Calmet». Plus loin, le protagoniste «se souvenait de Chronos qui avait dévoré sa progéniture toute vive, du fantastique Saturne engloutissant ses rejetons, du Moloch assoiffé du sang des jeunes gens purs, du terrible impôt de chair fraîche que la Crète payait au divin Minotaure au fond de son labyrinthe ruisselant d'hémoglobine. Lui aussi, Jean Calmet, son père l'avait dévoré. L'avait bâfré. Anéanti». Dans «L'Immolation», le dernier chapitre de *L'Ogre*, le fils se tue avec le rasoir qu'il avait toujours vu dans la main du père. La question devient inéluctable, si nous avons l'honnêteté de l'autocritique: le sacrifice rédempteur du Christ est-il à comprendre sur la même trame? La croix est-elle dès lors le symbole de toutes les transactions mortifères? Toute mort voulue par un autre nous révulse davantage que la mort «naturelle», ou même le décès de milliers de personnes dans un cataclysme comme le tsunami du 26 décembre en Asie, car c'est l'intention de nuire qui constitue la ligne de partage entre le mal et le malheur. En outre, si l'on prend toute la mesure de ce que signifie l'incarnation, Jésus n'échappa pas à l'angoisse de sa propre mort. Selon Simone de Beauvoir, en conclusion d'un magnifique récit sur la mort de sa mère, «Il n'y a pas de mort naturelle: rien de ce qui arrive à l'homme n'est jamais naturel puisque sa présence met le monde en question. Tous les hommes sont mortels, mais pour chaque homme sa mort est un accident et même s'il la connaît et y consent, une violence indue».

Dans l'Église primitive, l'image qui prédominait était celle du Christ victorieux, «*Christus Victor*». On en connaissait deux versions, faisant appel à quatre «acteurs»: Dieu et le Christ; l'humanité pécheresse et le Diable ou la mort. Dans la version dite de la «rançon», le Diable ayant pris en otage l'humanité, Dieu entre dans une transaction contractuelle en livrant Jésus à Satan comme rançon, libérant ainsi l'humanité de la captivité du diable et de la mort. En effet, le Diable tue le Christ, ce qui constitue une victoire apparente pour les

forces du mal; mais Dieu, en ressuscitant le Fils, déjoue le Diable, et l'humanité est affranchie de l'emprise de Satan. Par sa résurrection, le Crucifié se transforme en Christus Victor. Dans la deuxième variante, la lutte entre Dieu et le diable est un combat de nature *cosmique*. Au cours du combat, le Christ est tué, mais sa résurrection proclame la victoire de Dieu sur les forces du mal et réinstaure sa souveraineté sur l'univers.

Depuis près de mille ans, c'est une autre théorie, celle de la *satisfaction représentative*, qui prévaut. Dans son célèbre traité sur l'incarnation, le *Pourquoi Dieu s'est fait Homme*, écrit en 1098, Anselme de Cantorbéry décrit le scénario suivant. La mort du Christ est indispensable pour réparer l'outrage fait à Dieu. En effet, l'humanité est engluée dans la transgression et ne peut s'empêcher d'offenser l'honneur de Dieu, sans être jamais capable de payer la dette. Seule la passion de l'homme-Dieu fournit une réparation satisfaisante pour l'honneur divin et l'ordre dans l'univers, car lui seul, l'irréprochable, ne devait pas mourir et peut donc *offrir* sa mort. Ce qu'il y a de critiquable dans la christologie de la satisfaction représentative d'Anselme, aux yeux des modernes que nous sommes, c'est l'image d'un Dieu seigneurial, sommet hiérarchique d'une organisation féodale surannée. Les créatures sont comme les serfs. Ceux-ci ne possèdent rien qui n'appartienne en réalité à leur seigneur. Même s'ils donnaient leur vie, ils ne donneraient pas à leur Seigneur quelque chose qui ne lui appartînt déjà de droit. C'est pour rétablir l'ordre bouleversé par l'offense faite au Créateur que la mort du Christ est à la fois nécessaire et suffisante.

Les Réformateurs, eux, firent preuve d'une certaine liberté en puisant à leur gré dans plusieurs représentations antérieures. Ils reprennent en partie le scénario anselmien en le modifiant légèrement: ils élaborent alors ce qu'on peut appeler une «sotériologie de substitution pénale». Les termes saillants en sont les suivants: à la place des pécheurs que nous sommes, le Christ, lui qui est sans péché, meurt *pro nobis*, pour satisfaire aux exigences de la Loi divine.

Ce qu'il y a de positif, toujours à nos yeux, est que par rapport à l'image primitive de la *rançon* payée au diable, ces théories de la satisfaction (Anselme) et de la représentation (Réforme) simplifient l'équation. Le Diable en est écarté. Il ne reste en place que la triade de Dieu, du Christ, et de l'humanité, — le vieil Adam corrompu par le péché. Cela représente un progrès: à nos yeux, le Diable, dans la version primitive, était investi d'un trop grand pouvoir. En effet, comment le Diable aurait-il acquis le droit d'infliger le châtiment et de négocier, en quelque sorte, d'égal à égal avec Dieu? Pour Anselme, l'humanité n'est pas captive du Diable (ce qui l'empêche de se défausser de la responsabilité), elle est responsable directement vis-à-vis de Dieu. Mais par la suppression du «mythe» du diabolos, en elle-même signe d'une épuration et d'une maturation théologiques, un autre problème survient, car dorénavant, *l'instigateur* de la Passion du Fils semble être Dieu. D'où les critiques contemporaines de la religion chrétienne comme source de violence: au cœur de la foi, ne voyons-nous pas un Dieu qui organise le sacrifice de son Fils bien-aimé? Dans la deuxième partie de cette étude, nous examinerons une interprétation contemporaine qui permet de résoudre ce qui semble être une aporie: si Dieu est souverain, alors l'initiative du «bienheureux échange» doit lui appartenir, et Dieu semble au moins *accepter* la mort violente du Fils.

Pierre Abélard, né en 1079, prit ses distances vis-à-vis du modèle de la satisfaction selon Anselme. Dans cette troisième école de pensée, abélardienne, s'élabora le refus de voir en la mort du Christ le tribut payé à Dieu. Elle est bien davantage la preuve d'amour adressée à l'humanité par Dieu. Alors qu'il est encore empêtré dans le péché, l'être humain devient le destinataire de cet acte d'amour sacrificiel. Comment l'être humain ne se repentirait-il pas de ses fautes, en présence d'une telle grâce? Il s'agit donc du motif de l'influence morale. Les trois approches du pourquoi de la crucifixion peuvent au demeurant être étayés par un recours à la Bible. Elles posent toutes trois la question: «pourquoi, et *pour qui* Jésus devait-il mourir sur une croix?» et y

répondent de manière différente. Tout d'abord, *l'objet* du sacrifice, dans la théorie de la rançon et de la bataille cosmique, est le diable; c'est lui qu'il s'agit de satisfaire. Est-ce donc pour Satan que le Christ serait mort? Chez Anselme, ce qui est en cause est l'honneur de Dieu: c'est cet honneur qu'il est nécessaire de réhabiliter. Dans la variante de substitution pénale, c'est de la Loi divine qu'il est question. Des crimes ont été perpétrés, il faut que quelqu'un paye de sa personne. Mourir pour une affaire d'«*omertà*»? Enfin, selon la théorie abélardienne, l'objet est l'humanité. C'est elle qui est visée dans la mort *exemplaire* du Juste et du Serviteur de Dieu. Le Christ meurt «pour nous et pour notre salut».

Si nous nous aventurons encore un peu plus loin, nous nous demanderons *qui* a tué Jésus, concrètement. À première vue, ce sont les Romains, avec la complicité de la foule et l'approbation de certains représentants des autorités juives, plus précisément les Sadducéens. Cependant, selon la logique du «scénario» de la satisfaction, ces hommes qui font le mal accomplissent la volonté de Dieu! Tous, y compris Judas, sont des instruments du dessein divin. Et Jésus, et les Romains ou la foule obéissent à la volonté du Seigneur. Voilà qui est troublant. Or la correction apportée par la théorie «morale», — ou exemplaire, — ne vient pas à bout du problème non plus. Puisque Abélard avait suivi Anselme dans la suppression de la figure du Diable, c'est bien le Père qui accepte que son Premier-né meure, afin de montrer son amour paternel aux autres enfants, à savoir les pécheurs et pécheresses que nous sommes. Dans les interprétations traditionnelles, l'image de la violence sacrée revient obstinément.

Peut-être d'autres interprétations de la croix sont-elles nécessaires pour discerner en elle une ressource pour la non-violence.

3. Deux interprétations non-violentes de la croix

Je voudrais baliser deux chemins d'interprétation alternative, sans trancher en faveur de l'une ou de l'autre.

La première se situe dans le champ défriché par la critique des théologies de la libération. Elle propose de voir en Jésus un activiste qui avait pour mission de rendre visible le règne de Dieu. Il rendit le Royaume présent d'une manière tellement concrète que les forces du mal réunies le tuèrent. Ces forces étaient composées de la Rome impériale, juridiquement responsable de sa mort, avec la collusion partielle d'autorités religieuses à Jérusalem, la complicité de la foule enragée et la responsabilité des disciples, Judas certes mais aussi Pierre et les autres incapables de veiller avec lui. La résurrection signifie la victoire du Royaume de Dieu sur toutes ces forces du mal qui s'étaient coalisées pour tuer Jésus. Puisque nous sommes pécheurs, nous avons notre part dans ces forces pécheresses qui mirent à mort Jésus; c'est ainsi qu'il faut comprendre que Jésus mourut pour nous, rendant visible le Royaume, alors que nous étions encore dans le péché. Remarquons que dans cette veine interprétative, on réinstaure le Diable naguère évacué par Anselme. Mais «Satan» est maintenant une réalité historique, l'Empire romain, comme l'indique le livre de l'Apocalypse. Cet empire symbolise toutes les institutions, tous les pouvoirs du monde qui refusent de reconnaître le Règne de Dieu. Il importe de souligner que dans cette alternative, le Père n'a en aucune façon *voulu* la mort du Fils. Jésus a souffert, mais ce n'était pas une soumission passive à une souffrance imméritée. Dans l'accomplissement de sa mission, il apporte la vie et la lumière; et pour saisir le Royaume tel que Jésus le rend présent, il convient de se laisser instruire par sa *vie*, par ses *actes*, par ses *enseignements*, et pas seulement par sa mort sur une croix. La mission de Jésus est une menace pour les forces du mal qui se tournent contre lui avec violence et finissent par l'exécuter. La souffrance que cela représente n'est pas voulue par Dieu; Dieu n'en a pas besoin, et on ne doit donc pas la dépeindre comme une offrande propitiatoire. Bien au contraire, la mort violente de Jésus est en contraste absolu avec le règne non-violent de Dieu. On se souvient de la question épineuse posée un peu plus tôt: Qu'est ce qui rend nécessaire la mort du Christ, et qui désire cette mort? Ici, ce n'est pas Dieu, sa Loi ni son

honneur. Les pécheurs non plus n'ont «besoin» de l'exemplarité morale de cette mort. Personne, en réalité, n'a besoin de la mort du Serviteur. Ce dont ils ont besoin, ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de la mort, mais de la résurrection!

Une deuxième piste serre de plus près les textes bibliques; elle est plus traditionnnelle dans la mesure où elle affirme que le Père souscrit à la logique qui conduit à la mort violente de Jésus sur la croix. Une telle interprétation de la violence sacrée se fonde sur la thématique de la «subversion du sacrifice» dans les deux Testaments. Rappelons que le sacrifice relie deux pôles, le besoin humain de *réparation* et le pôle divin de la quête de la *communion*. Mais avant d'aborder la christologie sous l'angle du sacrifice, il faut opérer un bref détour par l'évolution de celui-ci dans le Premier et le Second Testaments. Nous avons en effet sur le sacrifice une opinion toute faite et un jugement plutôt négatif, qu'il est peut-être possible de transformer par les quelques informations que voici:

a) Le meilleur sacrifice n'est *pas sanglant*. Alfred Marx, professeur d'Ancien Testament à Strasbourg, rappelle que «Pour le Code sacerdotal, c'est l'offrande végétale, la *minha*, qui est le sacrifice le plus important. [...] entièrement partagée entre Dieu et les prêtres, elle réalise aussi la communion la plus parfaite qu'il est possible d'établir avec Dieu, celle qui résulte de la consommation commune d'une même nourriture. Pour le Code sacerdotal cette offrande non-sanglante évoque le végétalisme originel et ses valeurs de non-violence et de vie (Gn 1, 29-30)».

b) Le sacrifice est avant tout un *repas*, toujours selon le spécialiste cité plus haut: «On comprend dès lors que le sacrifice n'ait pas pour fonction d'apaiser Dieu ou de le disposer favorablement. Car on n'invite pas à sa table quelqu'un qui vous est hostile, un ennemi: le fait même d'inviter quelqu'un présuppose qu'on a avec lui une relation positive. [...] Si donc Dieu accepte l'invitation et qu'il vient, c'est qu'il est bien disposé à l'égard de celui qui l'invite, et sa venue sera alors nécessairement une source de bénédiction, et donc de vie».

c) Un sacrifice ne sert pas toujours d'*expiation*. Le même commentateur vétérotestamentaire débusque un lieu commun erroné: trop souvent, on a dit que dans l'ancien Israël le culte sacrificiel est destiné à expier le péché. Cela conforte les clichés, celui du dieu vindicatif qui n'est capable de revenir à de meilleures dispositions qu'à la condition que le coupable ait été puni, qu'il ait payé pour sa faute. Parfois, par substitution, un animal souffre et meurt à la place du coupable, mais le fond de l'affaire n'en est pas changé: la religion que révèlent ces conceptions est une religion dominée par les sentiments de la terreur et de la culpabilité. Or il n'est pas exact de dire que le culte sacrificiel d'Israël est centré sur l'expiation. Certes, dans l'Israël post-exilique, deux sacrifices en vue de l'absolution sont apparus: tout d'abord le *hattat* ou «sacrifice pour le péché», lié aux états d'impureté. Ainsi, le rite dit du «Jour des expiations» (*Kippur*) appartient à la catégorie des sacrifices pour le péché. «En automne, au moment où se termine une année agricole et où en commence une nouvelle, il s'agit de purifier le pays de tout ce qui l'avait souillé au cours de l'année écoulée; le grand prêtre «dépose» les péchés et impuretés sur un bouc qui sera *envoyé* (bouc émissaire) au désert, loin de la terre cultivée. Le second est le sacrifice de réparation, *asham*, répondant à des cas de vol d'un bien appartenant à Dieu, ou encore à un autre Israélite. Mais, comme le dit Alfred Marx avec vigueur: «Il ne s'agit pas [...] d'apaiser Dieu, lequel, à la vue de ce sang et donc de cette vie qui lui est offerte, renoncerait à son courroux. Le *hattat* ou son sang ne sert pas à expier Dieu; il n'a pas d'effet sur Dieu, il n'a pas pour objet Dieu mais seulement ce pourquoi le sacrifice est effectué».

d) Déjà dans l'Ancien Testament (ou *Tanakh*), il y a subversion du sacrifice.

Les prophètes ont préparé la voie à une spiritualisation et une «éthicisation» du sacrifice, en opposant au sacrifice la louange, l'obéissance, l'amour et la connaissance de Dieu. Cela concorde avec l'audacieuse affirmation par le judaïsme que l'auteur du mal, ce n'est pas l'être humain. Marie Balmary est connue pour le «déchiffrage symbolique» proposé

dans son ouvrage *Le sacrifice interdit* (1986) qui examine, grâce à sa méthode qui fait appel à deux disciplines, — l'interprétation des textes bibliques et l'interprétation de l'inconscient, — les textes fondateurs de la tradition biblique. Dans *Abel ou la traversée de l'Eden* Balmary écrit: «Le monothéisme est, en ce qui concerne le mal, un progrès risqué pour l'humanité. Toutes les traditions issues du Livre n'ont pas osé conserver l'audace de la tradition mère qui enseigne sans équivoque qu'YHWH Elohim a fait le serpent trompeur. Il ne fait donc pas que «permettre le mal» comme le disent ceux qui veulent défendre Dieu». Et Balmary poursuit en se référant à un épisode rapporté par Élie Wiesel: des prisonniers en camp de concentration se sont un jour réunis pour juger YWHW leur dieu et l'ont déclaré coupable. Puis, ayant prononcé à l'unanimité cette sentence, ils ont prié.

e) L'offrande végétale conduit à la Cène (ou Eucharistie). La place centrale attribuée par le Code sacerdotal à l'offrande végétale permetttra une autre évolution, celle qui conduira à la transformation de l'offrande sacrificielle, apportée à Dieu sur l'autel, en un repas sacramentel de pain et de vin, où le seul fait de consommer ces matières sacrées réalise la communion avec Dieu. Si on poursuit l'enquête pour aborder le Nouveau Testament, on discernera en la figure de Jésus de Nazareth les *deux réalités* du sacrifice vétérotestamentaire, celle de l'absolution ou de la réparation et celle de la communion ou de commensalité. Mais qu'en est-il du sang et de la violence religieuse? Je prends comme point de départ l'analyse de Christian Grappe, co-auteur avec Alfred Marx de l'ouvrage sur la vocation et la subversion du sacrifice déjà mentionné.

On peut d'abord se demander ce qui constitue le noyau ou le centre du Nouveau Testament. Les idées à ce sujet sont souvent bien arrêtées: Jésus néglige le sacrifice dans sa prédication, silence d'autant plus troublant qu'il vit précisément à l'époque du Second Temple qui vient d'être reconstruit magnifiquement par Hérode le Grand. «On se dit que c'est en fonction du *don de sa propre vie* que Jésus a restreint l'emploi des catégories sacrificielles. Et, dès lors, sa mort

peut être conçue comme un sacrifice, obéissant à une nécessité impérieuse, — et l'on évoque ici toutes les paroles en "il faut", et notamment celle par laquelle Jésus annonce pour la première fois sa Passion (Mc 8, 31 et par.). Rendue nécessaire par le péché des hommes et exigée dès lors par Dieu comme moyen ultime de réconciliation, cette mort est interprétée comme le sacrifice unique et parfait qui, dans son unicité et sa perfection, explique l'occultation presque complète dont fait l'objet par ailleurs le culte sacrificiel dans la prédication de Jésus». Or Christian Grappe souhaite apporter des nuances importantes à cette manière de voir, en soulignant que Jésus propose, dans l'aujourd'hui de sa présence, une commensalité à laquelle *tous* sont invités à s'associer. Ainsi se trouvent assumés ce que l'anthropologie désigne comme les deux pôles du sacrifice: le pôle de la réparation ou de l'absolution, et le pôle de la communion. Si on compare l'annonce de la venue du Royaume avec le mécanisme institutionnalisé du culte sacrificiel, deux choses nous frappent: d'abord, c'est le fait que la double visée (la réparation et la commensalité) apparaît dans les deux; mais que dans la pratique et le discours de Jésus, est presque toujours absente la référence à la *médiation* par l'une ou l'autre réalité sacrée, le sacerdoce ou un objet ou un animal sacrificiel. Et c'est la suppression des médiations qui incite Grappe à interpréter le kérygme de Jésus comme une pratique subversive.

On peut se demander, cependant, si ce qui précède n'est pas une lecture très «protestante» des évangiles. En effet, avec un *a priori* plus orienté vers les médiations, sans doute un autre lecteur, une autre lectrice aurait découvert dans ces péricopes de nombreux indices des réalités du culte.

Il me semble important également de faire remarquer que la «subversion» par Jésus n'équivaut pas à une innovation *ex nihilo*. Les esséniens, dans la communauté de Qumrân, attachaient déjà une grande importance au repas de la communauté, à la fois réel et eschatologique, quotidien et anticipatif. La commensalité à l'occasion du «Banquet des Nombreux», où étaient accueillis les nouveaux membres qui venaient de passer par une période d'initiation, traduisait au

sein de la communauté essénienne le «passage du sacrifice aux *sacrements*», selon l'expression parlante de Christian Grappe. L'autre pôle constitutif du sacrifice, nous l'avons vu, concerne l'absolution ou la réparation. Et là, le précurseur de la nouveauté de Jésus le Christ est celui qu'on appelle en Grec «le prodrome», à savoir Jean le Baptiste. On sait moins que le rôle qui lui revient s'apparente à celui qui est reconnu au prêtre dans le cadre du rituel du *hattat*. Seulement, Jean, bien qu'il fût de condition sacerdotale, n'officiait pas dans l'enceinte du sanctuaire mais bien sur les berges du Jourdain, où il proposait un baptême d'absolution des péchés. Chez Jésus, les deux précédents du banquet et du baptême de repentance sont offerts simultanément, de manière immédiate et sans le truchement du cultuel. Et ceci nous ramène à la violence dans la religion, en particulier la mort brutale du Nazaréen.

J'ai fait droit auparavant à la critique venue des théologies de la libération, qui affirment que la tradition ecclésiale a hypertrophié la crucifixion et la mort du Seigneur au point d'oublier que le véritable message de Dieu se trouve dans la résurrection. Dans ce deuxième volet, qui récapitule les travaux d'exégètes des deux Testaments travaillant ensemble, apparaît maintenant une autre mise en question du scénario d'Anselme de Cantorbéry. En concentrant les regards sur la seule Passion, le schéma anselmien laisse de côté cet autre aspect fondamental et fondateur de la vie de Jésus de Nazareth qu'est la proclamation de l'irruption du Royaume de Dieu. La crucifixion est un meurtre, ou en tout cas une exécution. Elle nous fait donc entrer dans le domaine du pénal et du judiciaire. Or quand nous posions la question de savoir *qui* a tué Jésus et *à qui* sa mort était destinée, nous avons reçu des réponses déconcertantes: le Diable? Dieu le Père? l'humanité dans sa précarité et sa faillibilité? Les théologiens de la libération ont tendance à dire: Dieu en tout cas ne désira pas cette mort, ni aucune violence; seules, les forces du mal y ont un intérêt. Remarquez que si de nos jours le diable, en théologie, est démythologisé, la catégorie du diabolique, elle, prospère dans le domaine politique, tant

chez les conservateurs que chez les progressistes. À lire d'une part le quotidien *USA Today* et d'autre part *Le Monde Diplomatique*, on découvre une même tendance au dualisme et à la diabolisation de l'adversaire.

Christian Grappe, lui, affirme qu'«on se rend compte que Dieu n'a pas d'abord besoin de réparation mais a, essentiellement, projet de communion. Est-ce que cela signifie la fin des discordes violentes? Conviés au même banquet messianique, les peuples ne connaîtront-ils pas l'armistice, pendant la «trêve de Dieu»? De nouveau, les Écritures nous retiennent dans les réalités avant-dernières, celles qui sont notre lot et notre gageure. Car les noces, dans les paraboles de Jésus et dans les récits de la Passion des quatre évangiles, tournent au drame; un drame qui illustre le rejet par l'humanité du projet divin de communion radicale. La communion subsiste pourtant, entre le Père et le Fils dans la montée vers Golgotha. D'après l'interprétation que je viens de vous présenter, le Père consent au dernier sacrifice, exactement comme dans les schémas traditionnels (de la rançon, du combat cosmique, de la satisfaction anselmienne, de l'influence morale à la manière d'Abélard). Ici, la motivation est tout autre. Dieu accepte que le projet de communion *intègre* la mort du Fils. Dieu s'apprête à affirmer que le dernier mot appartient malgré tout à la communion. Communion offerte à tous, sous la forme du pain et de la coupe de vin, corps et sang du Seigneur *donnés pour nous*; et communion plus étroite qu'auparavant entre le Père et le Premier-né, comme le dit en langage mythologique la session à la droite du Père. Pour terminer, on peut fermer la boucle qui relie le sacrifice aux sacrements (baptême et repas du Seigneur). Comme le note Christian Grappe, les sacrements servent de lien entre l'offre divine de communion et le besoin humain de réparation. En Christ, ils assument donc les deux pôles du culte sacrificiel traditionnel.

L'avantage de la première interprétation «non-violente» de la croix, — proposée par les théologies de la libération, où le Père ne fait que *subir* la violence faite au Fils, et à tant d'autres, par les forces historiques du mal, — est que

l'image de Dieu comme auteur ou origine ou complice de la violence est gommée, au profit de celle d'un Père souffrant, révolté par la violence faite à son enfant, semblable à une mère qui doit aller à la morgue reconnaître le cadavre de son fils tué par une bande de voyous, ou un père dont la fille a été enlevée et violée. Mais reste alors la question de l'*engagement* de Dieu dans le dessein de la rédemption, si réellement cela s'est joué loin de toute volonté divine. En outre, aller au bout de cette hypothèse oblige également à tenir pour non fondées les références, dans les évangiles, à la conscience que Jésus semblait avoir d'être *envoyé* par Dieu, non seulement pour rendre visible le Royaume des cieux, mais aussi, — certes de manière inchoative, — celle d'avoir pour mission d'*accomplir* la destinée du Serviteur de Dieu. La deuxième interprétation que nous venons de présenter, fruit d'une exégèse traversant les deux Testaments pour montrer comment le sacrifice est à la fois subverti et maintenu, ne rend pas compte suffisamment, à mon avis, de la pierre d'achoppement que constitue pour nous, modernes, une démonstration où la fin justifie tous les moyens, y compris le sacrifice du premier-né.

Et c'est ici que nous solliciterons une analyse proposée par ailleurs par Paul Ricœur. Le philosophe prend la mesure du *scandale* que constitue l'image d'un père (du Père céleste) qui accepterait la mort du fils. Dans un essai lumineux, voici ce que dit le philosophe sur la salutaire conversion du fantasme de la paternité en symbole. «Un mourir pour... viendrait prendre la place d'un être tué par... Le sens de la mort est inversé: en devenant mort pour autrui, la mort du juste achève la métamorphose de l'image paternelle dans le sens d'une figure de bonté et de miséricorde.[...] Ici s'achève le renversement de la mort comme meurtre en la mort comme offrande. Or cette signification est tellement hors d'atteinte de l'homme naturel que l'histoire de la théologie abonde en interprétations purement punitives et pénales du sacrifice du Christ qui donnent entièrement raison à Freud: tant le fantasme du meurtre du père et du châtiment du fils est tenace. Je croirais pour ma part que seule

est vraiment évangélique une christologie qui prendrait entièrement au sérieux le mot du Christ johannique: "Personne ne m'ôte la vie. Je la donne"».

III. Et pourtant: la violence, force créatrice?

Si la violence est un problème, — peut-être *le* problème du nouveau siècle, — la non-violence n'est pas pour autant non-problématique! Voyons par exemple un jeune qui affirme, comme le feraient beaucoup de sa génération, au sein de l'Occident prospère: «Je ne peux pas imaginer une cause qui justifierait que je risque ma vie». Est-ce un bien? Oui, dans une certaine mesure: ce n'est pas parmi «nos» jeunes femmes et jeunes hommes que se recrutent des fanatiques, des kamikazes tchétchènes ou palestiniens. Et pourtant, ce même jeune remarquait à propos de la foi: «cette personne est vraiment croyante, car elle donnerait sa vie pour le Christ», et semble mettre ainsi le doigt sur un *manque* dans sa propre conviction.

La violence est vaincue dans la croix, mais à condition de passer par l'acceptation d'une certaine violence. Il n'est pas possible de nier que les monothéismes parlent avec violence de la condition humaine. En termes chrétiens, l'observation de l'être humain n'incite pas à l'optimisme: nous sommes enclins par veulerie à tolérer la violence dans le meilleur des cas et prêts à la violence dans le pire des cas, qui n'est pas infréquent. Le Dieu jaloux de la Bible semble se manifester également avec violence. «Il est terrible de tomber aux mains du Dieu vivant» (He 10, 31). Mais trop souvent, on a voulu séparer radicalement le monde réel des réalités de la foi: l'omniprésence de la violence dans le monde était alors complètement *dissociée* de la proclamation de la Bonne Nouvelle, censée, elle, parler seulement de réconciliation et d'amour. Alors comment en arriver à saisir la promesse «voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde»? Cet agneau, c'est le Seigneur qui a traversé la violence afin de pouvoir l'enlever du monde. Et cela ne s'est pas passé

dans un monde différent du nôtre, un «arrière-monde» comme le dénonçait Nietzsche. L'Agneau, dans la vision de l'Apocalypse selon Jean, est à la fois dressé, — car victorieux, — et immolé! Il a payé le prix, il ne s'est pas dérobé à la violence, tant politique que religieuse. À la fois vaincu par la violence et vainqueur de la violence, l'Agneau nous précède et voici qu'il «enlève le péché du monde». Puissions-nous discerner entre les instances de violence absurde d'une part et d'autre part des *kairoi* où la violence est une énergie créatrice.

Sous la plume d'un éthicien américain, Robert McAfee Brown, nous trouvons les considérations suivantes, tirées de son ouvrage *Religion and Violence* (1976): il est trop simple «de défendre la non-violence de façon absolue, et cela pour deux raisons: la première tient à la tentation de se montrer peu sensible au mal ou aux injustices lorsqu'on n'y est pas confronté soi-même, ce qui est souvent le cas de ceux qui jugent les actions du tiers monde, alors que la seconde souligne qu'*en dernière instance*, une option morale peut s'exprimer violemment». L'auteur donne l'exemple du pasteur Dietrich Bonhoeffer et de son activité politique. La violence peut, dans certaines situations, être un dernier recours.

En ce jour d'Armistice, je voudrais conclure par un fragment écrit en 1916, dans les tranchées. Le texte s'intitule *La Sainte Face* et je lirai la fin de la troisième partie, appelée justement *Sous le Feu*. C'est Élie Faure qui nous livre ses réflexions. Ce protestant d'origine était petit-fils du pasteur Jacques Reclus et neveu des grands savants et libres-penseurs Élie et Élisée Reclus. Faure était médecin d'armée pendant la Grande Guerre. Plus tard, il se fera connaître comme historien de l'art, auteur entre autres de *L'Esprit des Formes*. Voici ce qu'Élie Faure écrivit depuis l'épicentre de la Grande Guerre. «Je me sens près de tous ceux-là qui sont morts pour qu'arrive le règne définitif de la foi qui les animait. [...] Le Christ n'est pas moins grand parce que sa mort n'a donné à la terre ni la justice ni la paix». À propos de la violence qui semble être co-extensive à la civilisation, Faure dit encore: «L'humanité, c'est Sisyphe. Elle monte de cime

en cime en ensanglantant le rocher, mais chaque cime conquise élargit le cercle des plaines, et la pousse à les envahir. Combien qui sont partis à la guerre pour tuer la guerre et que la guerre a tués d'abord! ». Enfin, méditant sur sa propre expérience, Élie Faure s'interroge: «Qui sait si celui qui descend aux sources de la tragédie et participe en même temps à son horreur n'est pas plus généreux que celui qui la maudit en se voilant la face devant elle? ».

L'intitulé de mon étude se voulait ambigu: triomphe de la violence sur la croix. Nous confessons que Jésus triomphe de la violence (du péché, de la mort...) sur la croix. Mais l'ambiguïté n'est pas levée: la violence triomphe, ou semble triompher.

Anne-Marie REIJNEN

Summary of Anne-Marie REIJNEN, "*A Triumph of Violence in the Cross? Reflections on the Ambiguity of a Theologumen*". *The author seeks to examine the theme of the Cross as both the summit of religious violence and the theological justification of violence. Faith and the very notion of the sacred are often used as the basis of violence, as can be seen repeatedly in the Bible itself. This is so even in the New Testament, where, for example, the lack of radical "discipleship" on the part of Ananias and Sapphira led to their violent death (Acts 5). More striking still is the theme of Abraham's sacrifice of Isaac, with its later Christian application to the death of Jesus. Jephtah's sacrifice of his daughter (Judges 11: 34-40) is also a graphic example of faith-induced violence towards a blameless victim.*

The image of a father sacrificing his child is one of unspeakable religious cruelty. In the case of Jesus' sacrificial death, Christian theology of representative satisfaction for sin has understood God to be the instigator of Christ's sufferings, and Christ's executioners are seen as servants of the will of God. The author points out that we must take account of non-violent interpretations of the Cross. Liberation theology, for example, tends to see Jesus as a social activist, put to death by the Roman imperial forces, which represent the power of sin. Here God is in no way seen as having willed the death of his Son. Another more biblical approach to the

problem is based on the idea of the "subversion of sacrifice". Sacrifice connects the human need for reparation on the one hand to that of communion on the other. Very significantly, the two Christian sacraments of baptism and the Lord's Supper do likewise. From the Old Testament itself, prophetic texts surpass sacrifice, by spiritualising it and emphasising its ethical dimension. In the New Testament, Jesus hardly refers to sacrifice at all. In view of this, the author outlines an approach to the question which underlines God's will to establish communion as having to integrate the death of his Son. In this way, it is in the violence of the Cross that violence is overcome.

Antoine n'avait pas appris les lettres... Une allusion biblique (Jn 7, 15)?

La *Vie d'Antoine*[1], — un des textes les plus lus de toute la littérature monastique qui, selon la plupart des critiques, a dû être rédigé, peu de temps après la mort du saint en 356, par saint Athanase d'Alexandrie, — a largement contribué à faire du «Père des ermites» le modèle littéraire du moine; il n'est donc pas étonnant que les publications à son propos soient considérables, et croissent de manière exponentielle[2]. Texte littéraire, elle ne peut être lue en faisant abstraction du genre dans lequel elle s'inscrit, ainsi que de l'époque de sa rédaction. Si nous tenons personnellement pour fiables les détails qu'on y trouve, — il n'y a guère de raison de douter de l'honnêteté de l'auteur, qui affirme avoir vu souvent Antoine, et surtout avoir recueilli les souvenirs d'un de ses disciples, «celui qui fut longtemps son compagnon et qui versait de l'eau sur ses mains»[3], — il serait naïf de prendre son texte au pied de la lettre[4]! C'est ainsi que, parmi les caractéristiques qu'elle nous présente, l'affirmation, répétée à plusieurs reprises, qu'Antoine «n'avait pas appris les lettres» ne manquait pas de poser un réel problème[5]. En

1. Ci-après: *VA*. — La liste des abréviations figure à la fin de l'article.

2. Aux 17 titres relatifs à saint Antoine, dont plusieurs livres, parus entre 1986 et 1998 que signale dom Desprez, p. 207-209, il serait possible (mais pas nécessairement utile) d'en ajouter divers autres. Afin de ne pas surcharger cette note de lecture, nous renvoyons à sa liste.

3. Comme le fit Élisée pour Élie (2 Rs 3, 11 = LXX 4 Rs 3, 11): *VA* Prol., 5. Cf. Desprez, pp. 158 s.

4. Cf. Wipszycka, *Conversion*.

5. Ces passages peuvent se retrouver aisément grâce à l'index de l'édition de Bartelink, p. 397, s.v. γράμμα (à savoir: *VA* 1,2; 20,4; 55,12; 72,1; 73,1.2.3; 78,1; le dernier emploi, 81,2, désigne des «lettres», c'est-à-dire des missives reçues des empereurs). On les trouve regroupés, avec bien d'autres parallèles intéressants, dans l'article fondamental de Garitte, *À propos*, auquel nous reprenons les références à la littérature antérieure à 1939.

effet, si rien n'empêche un illettré de devenir un moine éminent et un saint hors pair[6], — et les textes de cette époque nous en rapportent d'ailleurs quelques exemples édifiants[7], — l'affaire se complique lorsque des lettres sont attribuées à l'intéressé, ce qui est le cas d'Antoine. Une première solution était évidemment d'imaginer que, — tout comme saint Paul qui, lui, était loin d'être illettré, — Antoine aurait recouru aux services d'un copiste[8]; mais, malgré la mémoire prodigieuse dont font souvent preuve, aujourd'hui comme hier, ceux qui vivent dans une civilisation essentiellement orale[9], cette hypothèse suffisait-elle pour expliquer la culture qui sous-tend les lettres d'Antoine? Parmi les savants contemporains, G. Garitte fut, semble-t-il, le premier à montrer que

6. C'est ce que pensait saint Augustin (*De doctrina christiana,* Prologue, 4): «... Antoine, ce moine égyptien saint et parfait qui, ne sachant absolument pas lire, retint, dit-on, de mémoire les saintes Écritures en les écoutant, et les comprit en les méditant avec sagesse» (trad. de Madeleine Moreau, dans la *Bibliothèque Augustinienne,* 11/2, Paris, 1997. Cf. Migne, *PL* 34, col. 17 ou éd. Joseph Martin dans *Corpus christianorum,* 32 [1962], p. 2 s). Nombre de savants contemporains l'ont également entendu ainsi et en ont tiré des «preuves» qui n'en sont pas: cf. Wipszycka, *Conversion,* p. 347 s.

7. Martin, *Église,* p. 17 et n. 98, donne une liste, munie d'un bref commentaire, des quelques moines égyptiens de la haute époque que les sources monastiques signalent comme étant «d'origine modeste ... la plupart du temps soit totalement illettrés tels Or, Paul, Paphnutios "Le Buffle", soit pourvus d'une instruction rudimentaire dans laquelle mémoire et tradition orale devaient jouer un rôle fondamental». Une autre liste, recoupant en partie la précédente, figure dans Wipszycka, *Degré d'alphabétisation,* p. 292 et n. 27.

8. On la trouve exprimée notamment dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes (Jan. t. II, Anvers, 1643, p. 118 s., n° 118-119). On sait que les anciens dictaient leurs lettres et leurs écrits (cf. Cicéron, César ... et Origène qui, selon Eusèbe, *Histoire ecclésiastique,*VI, 23, 2, «avait plus de sept tachygraphes auprès de lui quand il dictait, se relayant les uns les autres aux temps fixés; il n'avait pas moins de copistes, ainsi que des jeunes filles exercées à la calligraphie»). Par ailleurs, on lisait normalement à haute voix, et très rares étaient ceux qui pratiquaient la lecture mentale (S. Ambroise, qui le faisait, a suscité l'admiration d'Augustin, *Confessions,* VI, III, 3).

9. C'est vrai pour beaucoup de moines et de prêtres en Orient, aujourd'hui encore.

l'expression *il n'avait pas appris les lettres* devait signifier qu'il n'était pas un érudit et n'avait pas étudié les belles-lettres, mais que cela ne l'empêchait nullement de savoir lire et écrire, et sans doute même un peu plus que cela[10]. Plus récemment, la thèse de Samuel Rubenson, centrée sur les *Lettres* d'Antoine, était revenue sur la question, et avait souligné que non seulement Antoine n'était pas analphabète[11], mais que, comme sans doute beaucoup de membres de la classe moyenne de la campagne égyptienne, il devait avoir une certaine connaissance de la culture alexandrine. Cela expliquerait la présence, dans ses *Lettres,* d'échos de la philosophie platonicienne et d'une influence origéniste: la réflexion des élites d'Alexandrie ne pouvait manquer d'atteindre l'intérieur du pays, fût-ce à allure réduite[12]. Cette thèse a suscité certains remous, car elle s'attaquait à un «mythe sacré»[13]; il semble toutefois qu'aujourd'hui bien des chercheurs sont prêts à admettre que «les *Lettres* nous montrent un Antoine théologien et sa spiritualité, intégrée dans une vaste fresque de l'histoire du salut, biblique, — et origéniste», et cela même si «leur obscurité convient bien à ce qu'on attendrait d'un homme non formé à la rhétorique grecque»[14]. Annick Martin va jusqu'à comparer Antoine à Athanase: «Tous deux ont reçu une éducation comparable, même si celle de l'Alexandrin est, par tradition, plus approfondie: c'est-à-dire non pas tant profane qu'essentiellement biblique et ascétique ... Comme Athanase, Antoine n'ignore ni Origène, ni la philosophie néoplatonicienne, même si sa

10. Garitte, *À propos,* p. 11-17; il rappelle d'ailleurs que cette idée figurait déjà dans les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique...* (t. VII, Paris, 1700, p. 666) de Lenain de Tillemont.

11. Rubenson, *Letters,* p. 141, n. 1: dans la *VA,* Antoine n'est jamais qualifié d'ἀγράμματος, «illettré», mot qui, en Égypte, signifie «qui ne connaît pas le grec».

12. Rubenson a fait bon usage de la documentation papyrologique: (cf. notes 15 et 16 ci-dessous).

13. Desprez, p. 207-209, signale plusieurs discussions et comptes rendus provoqués, directement ou non, par la première édition de Rubenson, *Letters* (ainsi qu'une recension de la seconde édition).

14. Desprez, respectivement pp. 172 et 171.

culture en ce domaine reste plus rudimentaire, elle n'en demeure pas moins liée à la tradition alexandrine»[15]. La documentation papyrologique et les parallèles nous invitent même à penser qu'Antoine parlait et écrivait le copte, mais devait aussi comprendre, jusqu'à un certain point, le grec, et cela nonobstant le fait qu'il avait besoin des services d'un interprète pour dialoguer avec les philosophes[16].

Cette évolution de l'attitude des chercheurs à propos du personnage d'Antoine est confortée par le résultat de diverses études sur la question du degré d'alphabétisation des milieux monastiques égyptiens; en effet, plus d'une fois au cours du dernier quart de siècle, on a souligné qu'il ne fallait pas se laisser piéger par le *topos* de l'ignorance monastique: non seulement le nombre de moines analphabètes est bien moindre qu'on ne le dit souvent, mais on a aussi constaté que la culture de la classe moyenne d'Égypte, inférieure certes à celle d'Alexandrie, atteignait néanmoins un certain niveau, de sorte que les moines qui en provenaient devaient disposer, à leur tour, de capacités intellectuelles moyennes, mais réelles, qu'ils mettaient entièrement au service de leur vie spirituelle[17].

15. Martin, *À propos*, pp. 171 s.

16. *Ibid.*, p. 171 et n. 3. De nos jours, beaucoup de personnes connaissent assez d'anglais pour être capables de se débrouiller en voyage, mais sans pouvoir affronter une conversation soutenue en cette langue. Il devait en aller de même avec le grec pour beaucoup d'habitants de l'«Égypte» (= vallée du Nil, qui, de ce point de vue comme pour le reste, était bien distincte d'Alexandrie).

17. Cf. Wipszycka, *Degré d'alphabétisation*; ead., *Encore*; Martin, *Athanase*, p. 660-671; et diverses autres études citées dans Desprez, pp. 207-209. On y constate que la culture alexandrine atteignait aussi les milieux monastiques, même si c'était souvent de manière indirecte. De même, en traitant des apophtegmes, A. Guillaumont évalue la culture dans les milieux monastiques d'Égypte et de Palestine aux IVe et Ve siècles: *L'enseignement spirituel des moines d'Égypte: la formation d'une tradition* (= *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, éd. M. Meslin, Paris, Cerf, 1990, p. 143-154): communication présentée en 1988, lors d'un colloque à la Sorbonne, et réimprimée dans A. Guillaumont, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (= *Spiritualité orientale*, 72), Bellefontaine, 1996, p. 81-92.

Mais s'il est vrai qu'Antoine disposait d'une certaine culture, pourquoi donc l'auteur de la *Vie d'Antoine* affirme-t-il qu'il «n'avait pas appris les lettres»? Pour prendre distance par rapport à la culture profane? Sans doute. Par désir de camper un personnage qui ne devrait tout son savoir qu'à Dieu? Certes, et nous y reviendrons. Mais n'y a-t-il pas encore une solution plus simple, qui tienne compte du genre littéraire du texte: une allusion à l'Écriture[18]? La *Vie d'Antoine* est tissée d'Écriture sainte[19]: un rapide comptage des citations et allusions bibliques relevées dans l'index de l'édition de Bartelink nous fait arriver à près de 300 occurrences![20]

Or, il semble possible d'épingler un verset qui n'a jamais encore été rapproché de la *VA*. En effet, dans l'Évangile de Jean, on voit les Juifs s'étonner à propos de Jésus et dire (Jn 7, 15): *Comment cet homme connaît-il les lettres sans les*

18. C'est ce que proposait aussi dom Lanne, *Life*, p. 248-250, qui suggère avec raison de voir dans le refus d'Antoine de faire des études une imitation de la «vie apostolique», c'est-à-dire la *sequela Christi* telle que l'ont vécue les apôtres; cet élément joue en effet un rôle déterminant dans la conversion d'Antoine (*VA* 2,2) comme il le fit pour nombre d'autres convertis célèbres (notamment S. Augustin, mais également saint Benoît, qui refuse le *cursus studiorum* pour les mêmes raisons qu'Antoine). Partant de là, il propose d'expliquer l'insistance de la *VA* sur le fait qu'Antoine *n'avait pas appris les lettres* par une allusion aux Actes des Apôtres, 4, 13, en prenant appui notamment sur le mot ἰδιώτης dont Antoine est qualifié à deux reprises (*VA* 73,3 et 85,5; depuis Isocrate, ἰδιώτης a pris le sens technique de «personne qui n'a pas étudié la rhétorique»; par ailleurs, le mot ἀγράμματος, également présent dans Ac 4,13, n'est jamais utilisé dans la *VA*: cf. note 11 ci-dessus).

19. Wipszycka, *Conversion*, p. 340 s., souligne le rôle de la Bible dans la description de la conversion d'Antoine; par ailleurs, Maria Grazia Mara a étudié nombre de passages de la version latine de la *VA* dans *Bibbia e storia nel fenomeno monastico: La Vita Antonii*, dans *Compostellanum*, 35/1-2 (1990), p. 263-275 (publié également dans *Pleroma, Salus Carnis*. Homenaje a Antonio Orbe s.j., Santiago de Compostela, 1990, p. 561-573).

20. Dans l'index des p. 381-387, nous avons compté 289 passages de la *VA* citant ou évoquant l'Écriture (appels de note dans l'édition) et 335 passages bibliques évoqués par citation ou par allusion (certains passages évoquent plusieurs versets). L'éditeur doit avoir quelque peu sous-estimé le compte, ou avoir choisi d'autres critères, quand il a écrit «plus de deux cents» (*VA*, introduction, p. 48).

avoir apprises? (πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς ;) Le sens du passage est clair, comme l'explicite la note de la *TOB*: «Litt. *il connaît les lettres :* l'expression désigna d'abord l'étude des premiers éléments (lire et écrire) et elle engloba peu à peu l'ensemble de la formation scolaire. Comme d'autre part, en Israël, celle-ci était appuyée entièrement sur la connaissance de la loi et des traditions, l'expression évoque finalement la formation traditionnelle des docteurs ou des scribes»[21]. Or, un équivalent de cette expression se retrouve dans la *Vie d'Antoine* 72, 1: «... chose étonnante, bien qu'il n'eût pas appris les lettres, il était sagace et intelligent» (τὸ θαυμαστόν, ὅτι, γράμματα μὴ μαθών, ἀγχίνους ἦν καὶ συνετὸς ἄνθρωπος); il n'est, certes, pas dit qu'Antoine «connaît les lettres» sans les avoir apprises, mais on laisse entendre que, malgré l'absence d'études, il jouissait, — comme le montre son bref dialogue avec les visiteurs, deux philosophes qui étaient venus le voir dans l'intention de le mettre à l'épreuve (72, 3-5), — d'un esprit aussi subtil que celui de gens rompus à la dialectique. Au chapitre suivant (73,1), «d'autres gens de la même espèce vinrent le trouver ... et pensaient se moquer de lui, parce qu'il n'avait pas appris les lettres»[22]; mais il leur arrive la même mésaventure

21. *Traduction œcuménique de la Bible.* Édition intégrale, *Nouveau Testament,* Paris, 1975, p. 309 (note *j*). — Notons la remarque de Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean,* II (chapitres 5-12), Paris, Seuil, 1990, p. 220, à propos de Jn 7, 15: «L'"étonnement" des juifs n'est pas stupéfaction devant la compétence inexplicable de Jésus, comme en Lc 2,46 s; il s'agit de scandale pour sa prétention, comme en Mt 13,57 [et en note:] Le même scandale saisira les juifs au début de l'Église: comment peut-on entendre des illettrés (*agrámmatoi*), des *idiôtai* (Ac 4,13)?». *VA* 85, 5 fait allusion à ce dernier passage et emploie le mot ἰδιώτης (cf. ci-dessus, note 18). Quoi qu'il en soit, le sens de l'expression *apprendre les lettres* dans ce contexte est clair: elle désigne la formation scolaire, en l'occurrence l'étude de la rhétorique.

22. Ἄλλων δὲ πάλιν τοιούτων ἀπαντησάντων πρὸς αὐτὸν ... καὶ νομιζόντων χλευάζειν, ὅτι μὴ μεμάθηκε γράμματα... Dans le dernier bout de phrase, une proposition circonstancielle de cause, les grammairiens remarqueront la négation μή, qui traduit ici la pensée d'autrui; en discours direct, il aurait évidemment fallu οὐ puisque, de fait, Antoine n'a pas fait d'études (*VA* 1,2). Cette subtilité grammaticale ouvre aussi la

qu'à leurs prédécesseurs, et ils reçoivent une leçon qui, pour être courtoise, n'en est pas moins humiliante.

Le sens profond de la docte ignorance d'Antoine est donné un peu plus loin par le saint lui-même: «Et que notre parole est vraie, en voici la preuve: sans avoir appris les lettres, nous croyons en Dieu, reconnaissant dans ses œuvres sa providence universelle»[23]. On reconnaît ici l'allusion à Rm 1, 20 dans les derniers mots; mais ce qui précède n'évoque-t-il pas aussi la Bible, à savoir les versets qui suivent Jn 7, 15, auquel nous avons proposé ci-dessus de voir une allusion: «*Jn 7, 16.* Jésus leur répondit: "Mon enseignement ne vient pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura si cet enseignement vient de Dieu ou si je parle de mon propre chef. (...) *18.* Qui parle de son propre chef cherche sa propre gloire; seul celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé est véridique, et il n'y a pas en lui d'imposture"». En authentique disciple du Christ, Antoine imite son Maître[24] et, sans avoir fait d'études, mais parce qu'il s'applique de toute sa personne à faire la volonté de Dieu, il dit une parole de vérité. En revanche, les «philosophes» païens qui sont venus le voir «parlent de leur propre chef»[25] et «cherchent leur propre gloire»[26]; leur parole étant toute terrestre, le saint n'a

porte à des sous-entendus: le lecteur est invité à comprendre que, en réalité, Antoine est bien moins «rustre» que ne l'imaginent ses détracteurs!

23. *VA, 78,1*: Καὶ ὅτι ἀληθής ἐστιν ὁ λόγος, ἰδοὺ νῦν, ἡμεῖς μὴ μαθόντες γράμματα, πιστεύομεν εἰς τόν Θεόν, ἐπιγινώσκοντες διὰ τῶν ποιημάτων αὐτοῦ τὴν εἰς πάντα πρόνοιαν.

24. À plusieurs reprises, Antoine se moque gentiment des philosophes en les invitant, — très sérieusement de son point de vue, mais sans être naïf au point de croire qu'il va les convertir aussi facilement, — à l'imiter: «Devenez comme moi» (Ga 4,2, cité deux fois au chapitre 72,4 et 5, et évoqué au chapitre 80,6).

25. Cf. 77,6: «Ce que nous connaissons par la foi, vous tâchez de l'établir par des raisonnements, et souvent vous ne pouvez même pas exprimer ce que nous connaissons» (Καὶ γὰρ ὅπερ διὰ πίστεως νοοῦμεν, τοῦτο ὑμεῖς διὰ λόγων κατασκευάζειν πειρᾶσθε, καὶ πολλάκις οὐδὲ φράσαι ἃ νοοῦμεν δύνασθε).

26. C'est pourquoi ils veulent se moquer (χλευάζειν) d'Antoine (73,1; 74,2).

pas de peine à démonter leurs sophismes et à les réduire au silence[27].

Il se pourrait aussi qu'il y ait, un peu plus loin, une allusion très discrète à Jn 7, 24: «Cessez de juger selon l'apparence, apprenez à juger selon ce qui est juste!» (Μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε). En effet, les païens se moquent de la Croix, sans voir tous les arguments qui militent en faveur de la vérité, et c'est pourquoi Antoine conclut le chapitre 75 en disant: «Vous me paraissez être fort injustes et ne pas avoir lu sincèrement nos Écritures...»[28]. Comme les Juifs du temps de Jésus, les philosophes païens qui se moquent d'Antoine ne veulent pas voir les signes (miracles et autres: *VA* 75,3) qui contredisent leur point de vue, et en cela ils «ne jugent pas selon ce qui est juste». Antoine leur tient donc un discours énergique, comparable à celui que l'Évangile de Jean attribue à Jésus et, s'il ne les convainc pas, il force au moins leur admiration et les amène à réfléchir (*VA* 80,7).

Les traits du portrait d'Antoine que nous trace Athanase sont repris de la Bible, on l'a déjà dit. Et l'image du saint que l'archevêque d'Alexandrie entend nous présenter, c'est celle du «philologos», — c'est-à-dire d'un homme pétri des Écritures, qui les médite sans cesse et en nourrit son existence[29], — qui lit et comprend la Bible en Église[30] et qui, grâce à cet «enseignement divin», est «enseigné par Dieu», comme on le lit en toutes lettres: «Comme le dit l'Écriture, le bienheureux

27. Bartelink note encore: «peut-être faut-il voir dans la lutte d'Antoine contre les philosophes païens et les hérétiques (*VA* 72-82) un parallèle avec celle d'Élie contre les adversaires du Dieu d'Israël (*III Rois* 18-20; *IV Rois* 1)» (*VA*, introduction, p. 51, n. 1). Une allusion biblique n'empêche pas l'autre.

28. *VA*, 75,4: Πάνυ μοι δοκεῖτε ἀδικεῖν καὶ μὴ γνησίως ἐντετυχηκέναι ταῖς γραφαῖς ἡμῶν.

29. Cf. Klaus Girardet, «Φιλόλογος und φιλολογεῖν», dans Κληρονομία, 2 (1970), pp. 323-333.

30. Thème d'une importance capitale pour Athanase, qui fut constamment en conflit avec d'autres groupes qui affirmaient, eux aussi, s'appuyer sur l'Écriture, ariens et mélétiens; cf. A. Martin, *Athanase*, pp. 671-707.

était enseigné par Dieu»[31]. Tout comme Jésus qui, dans l'Évangile, donne à la prière une place unique et ne cesse de se référer aux Écritures, Antoine prie et médite sans cesse, et c'est là son secret: «Il priait continuellement, car il avait appris qu'il faut prier sans cesse, seul. Il était si attentif à la lecture qu'il ne laissait rien tomber à terre des paroles des Écritures, mais les retenait toutes, et que la mémoire lui tenait lieu de livres»[32]. Et c'est bien pourquoi sa «science» était supérieure à toute connaissance humaine[33]: Antoine «connaissait les lettres», — du moins les seules qui comptent pour donner un sens à la vie, ou plutôt à la Vie, — sans les avoir étudiées chez les rhéteurs[34]. Si, à son tour, le lecteur de la *Vie d'Antoine,* qu'il ait ou non été à l'école, apprend à imiter le saint et à puiser lui aussi la «vraie science» là où elle se trouve, l'auteur de ce texte aura atteint son but[35]!

Ugo ZANETTI

31. *VA,* 66,2 · Καὶ ἦν, κατὰ τὸ γεγραμμένον, θεοδίδακτος γενόμενος ὁ μακάριος. Cf. 1 Th 4, 9. Cf. aussi Es 54, 13; Jr 31, 33-34 (LXX 38, 33-34); Jn 6, 45 (citant Es 54, 13). Voir Martin, *Athanase,* p. 669.

32. *VA* 3,6-7. Cette simple phrase évoque cinq passages scripturaires: 1 Th 5, 17; I Tm 4, 13; I S 3, 19 (LXX = 1 R 3, 19); II R 10, 10 (LXX 4 R 10, 10); Lc 8, 15.

33. Avec grande pertinence, dom Lanne, *Life,* pp. 254 ss, a remarqué que, par rapport à la *Lettre 4* d'Antoine, la *VA* ajoute un bout de phrase qui traduit en fait la pensée d'Athanase: «Les Écritures suffisent à notre instruction» (*VA* 16,1), idée qui perce à bien des endroits dans les œuvres de l'évêque d'Alexandrie (cf. aussi la note 1 de Bartelink à *VA* 16,1, p. 178 s). Méditant sans cesse la Parole de Dieu et la retenant de la manière parfaite qu'on a dite, Antoine avait, selon Athanase, acquis la science de tout ce qu'il est nécessaire de savoir, et que des études profanes n'auraient jamais pu lui procurer.

34. Au-delà même de la recherche littéraire que dénote l'allusion biblique, l'auteur de la *VA* était sans doute encore plus près de la vérité qu'il ne l'imaginait, car si Antoine a absorbé la culture ambiante dans son milieu, comme Rubenson l'a montré, il a sur ce point aussi imité matériellement Jésus qui, sans avoir fait d'études poussées, a vraisemblablement reçu la formation qui était dispensée à tous les garçons juifs de son temps.

35. Plus près de nous, sainte Thérèse de Lisieux, dont la formation scolaire fut plus que réduite, a bien montré que même une autodidacte pouvait interpréter sans faille les Écritures, à condition de puiser sa «science» dans la prière et la méditation de la Parole de Dieu.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Desprez = Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif.* Des origines jusqu'au concile d'Éphèse (= *Spiritualité orientale,* 72), Bellefontaine, 1998.

Garitte, *À propos* = Gérard GARITTE, «À propos des lettres de S. Antoine l'ermite», dans *Le Muséon,* 52 (1939), pp. 11-31.

Lanne, *Life* = Emmanuel LANNE, «The Life of St. Antony by Athanasius the Great: A link between Eastern and Western Christianity», dans *Proche-Orient chrétien,* 42 (1992), pp. 243-259.

Martin, *À propos* = Annick MARTIN, «Athanase d'Alexandrie, l'Église d'Égypte et les moines: à propos de la Vie d'Antoine», dans *Revue des sciences religieuses,* 71/2 (1997), pp. 171-188.

Martin, *Athanase* = Annick MARTIN, «Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV[e] siècle (328-373)», (= *Collection de l'École Française de Rome,* 216), Rome, 1996.

Martin, *Église* = Annick MARTIN, «L'Église et la khôra égyptienne au IV[e] siècle», dans *Revue des Études Augustiniennes,* 25 [1979], pp. 3-26.

Rubenson, *Letters* = Samuel RUBENSON, *The Letters of St. Antony.* Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint (= *Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis,* 24), Lund, 1990. Une seconde édition a paru en 1995.

VA = ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink (= *Sources chrétiennes,* 400), Paris 1994.

Wipszycka, *Conversion* = Ewa WIPSZYCKA, «La conversion de saint Antoine. Remarques sur les chapitres 2 et 3 du prologue de la Vita Antonii d'Athanase», dans *Divitiae Aegypti.* Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause, L. Reichert Verlag, Wiesbaden 1995, pp. 337-348.

Wipszycka, *Degré d'alphabétisation* = Ewa WIPSZYCKA, «Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine», dans *Revue des Études augustiniennes,* 30 (1984), pp. 279-296 [réimprimé dans Wipszycka, *Études,* pp. 107-126].

Wipszycka, *Encore* = Ewa WIPSZYCKA, «Encore sur la question de la literacy après l'étude de W. V. Harris», dans Wipszycka, *Études,* pp. 127-135.

Wipszycka, *Études* = Ewa WIPSZYCKA, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum,* 52), Rome, 1996.

Summary of Ugo ZANETTI, "Anthony was Unlettered... A Biblical Allusion (John 7: 15)?". *The* Vita Antonii *was written by Athanasius of Alexandria shortly after Anthony's death in 356. While the* Vita *can be considered basically accurate, its repeated affirmation that Anthony was "unlettered" is problematical, given the fact that a series of Epistles is attributed to him. These, moreover, show some acquaintance with Platonic philosophy as well as with Origenism. How could their author have been completely ignorant of letters? As Samuel Rubenson (following Garitte) points out, "unlettered" did not necessarily mean "illiterate". Anthony might well have been able to read and write, and have had some general knowledge of Alexandrine culture, without having received full literary training. He was most likely able to read and write Coptic, and must have had some working knowledge of Greek. Recent scholarship has come to admit, moreover, that illiteracy in the strict sense was less widespread amongst early Egyptian monks than had once been thought.*

The author of the present study proposes that the affirmation that Anthony was "unlettered" be compared to John 7: 15, where the Jews marvel at Jesus' teaching, "How is it that this man has learning, when he has never studied?" Chapter 72: 1 of the Vita Antonii *shows the "unlettered" Anthony as being just as subtle as the two philosophers who come to meet and ridicule him. Anthony's unlettered wisdom stems from his recognising God's providence in all his works. Echoing John 7: 24, "Judge not by appearances, but judge with right judgement", Anthony (*Vita Antonii, *75) says to his detractors "You seem to be quit unjust, and you appear not to have read Scripture sincerely". Athanasius thus seeks to present Anthony as one who might not have been fully conversant in profane literature, but who was intimately acquainted with Holy Scripture, the only "letters" that matter for true Life.*